

Marek Drwięga

<https://orcid.org/0000-0002-7001-8930>

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Fenomenologia i twarz innego. Kontrowersje wokół Lévinasa¹

Emmanuel Lévinas jest klasykiem współczesnej filozofii, jednak jego twórczość pozostaje wciąż do odkrycia, szczególnie kiedy uwzględnimy tę część jego dorobku filozoficznego, którą stanowią niepublikowane wcześniej wykłady, artykuły i wywiady, a z którymi możemy się już powoli zapoznać wraz z nowym wydaniem dzieł wszystkich². Zresztą być może właśnie dlatego, że francuski filozof jest już klasykiem współczesnej filozofii, pozostaje wciąż i na nowo do odkrywania, a jego twórczość nie może popaść w koleiny jednej i ustalonej wykładni, gdyż nie przestaje dawać do myślenia, umożliwiając nowatorskie interpretacje. Lévinas przestałby bowiem być klasykiem, gdyby jego teksty przestały inspirować i prowokować tych, którzy je czytają.

Marek Drwięga – filozof, tłumacz, profesor w Instytucie Filozofii UJ, Kierownik Zakładu Etyki. Jego zainteresowania skupiają się na etyce, filozofii człowieka oraz filozofii współczesnej. Autor m.in. takich książek jak: *Człowiek między dobrem a złem. Studia z etyki współczesnej* (Kraków 2012), *Kim jest człowiek? Studia z filozofii człowieka* (Kraków 2013), redaktor i współautor *Filozofia wobec zła/ Philosophy and Evil* (Kraków 2018).

¹ Tekst przygotowany w ramach grantu finansowanego przez Narodowy Program Rozwoju Humanistyki, nr Rej. 11H 13 0471 82.

² W 2009 roku rozpoczęto edycję dzieł wszystkich Lévinasa, dotychczas ukazały się trzy tomy: E. Lévinas, *Oeuvres complètes*, t. 1: *Carnets de captivité et autres inédits*, Paris 2009; t. 2: *Parole et silence et autres conférences inédites*, Paris 2009; t. 3: *Eros, littérature et philosophie, inédits*, Paris 2013.

Trzeba tutaj wyraźnie stwierdzić, że sposób rozumienia twórczości Lévinasa zmienia się, co umożliwia ujmowanie jego twórczość szerzej, a przede wszystkim inaczej niż to to miało miejsce dotychczas. W tym kontekście chodzi szczególnie o recepcję dzieł francuskiego filozofa, która miała miejsce począwszy od lat 60. XX wieku, a której istotnym momentem były lata 80. Recepcja ta łączyła się, jeśli można tak powiedzieć, z ponownym odkryciem i pełnym uznaniem twórczości myśliciela³. Dotyczy to zarówno Francji, jak i innych krajów, w których myśl francuskiego myśliciela jest żywo dyskutowana.

Myślę, że na gruncie polskim na sposób przyswajania twórczości Lévinasa szczególnie wpływ wywarł Józef Tischner. Zapoznawszy się z tekstami Lévinasa w połowie lat 60. XX wieku w czasie pobytu w Louvain, krakowski myśliciel zaczął nadawać tej recepcji pewną postać, która zresztą – ujmując sprawę uczciwie – ewoluowała. Mówiąc ogólnie, w tej interpretacji specjalna rola przypada etyce i filozofii człowieka, które pozwoliły Tischnerowi rozwijać dalej swoją własną filozofię dramatu, a w której centralna rola przypada agatologii. Nastąpiło to z prawie zupełnym pominięciem takich między innymi tematów, jak: miłość, sprawiedliwość, cielesność itp. Na marginesie wypada też zauważyć, że śladowo obecna jest refleksja nad takim kluczowym dziełem jak: *Inaczej niż być lub ponad istotą*⁴. W konsekwencji, w takiej interpretacji nie zostały wyraźnie wyeksponowane, a wręcz zostały pominięte inne, istotne wątki twórczości autora *Całości i nieskończoności*. A jest ich, oprócz kilku przed chwilą wymienionych, pewna liczba⁵.

³ Zob. J.-L. Marion, *Remarques sur un retard de lecture*, w: *Relire „Totalité et infini” d’Emmanuel Lévinas*, éd. D. Cohen-Lévinas, A. Schnell, Paris 2015, passim. Marion zwraca uwagę na to, że sytuacja Lévinasa przez wiele lat była szczególna. Po opublikowaniu *Całości i nieskończoności* (1961) z jednej strony pośród filozofów uznawano go za „prawdziwego filozofa”, którego szanowano, ale z oddali. Z drugiej strony ta dziwna sytuacja ewoluowała aż do pojawienia się *Inaczej niż być* (1974), a szczególnie *O Bogu, który nawiedza myśl* (1982), kiedy to już po przejściu na emeryturę Lévinas spotkał się z prawdziwym uznaniem. Zob. J.-L. Marion, *Remarques sur un retard de lecture*, dz. cyt., s. 11.

⁴ Tym wątków obecnych w tej książce jest dużo. Zob. *Relire „Autrement qu’être ou au-delà de l’essence” d’Emmanuel Lévinas*, éd. D. Cohen-Lévinas, A. Schnell, Paris 2016.

⁵ Trzeba też wyraźnie zaznaczyć, że grono interpretatorów filozofii Lévinasa w Polsce jest znaczące, i sposób, w jaki jest ona dyskutowana, szczególnie w kręgu ludzi związanych z szeroko

Z pewnością jeden z nich dotyczy kwestii związków, jakie istnieją między twórczością Lévinasa a szeroko ujmowaną tradycją fenomenologiczną. W moim artykule chciałbym zająć się właśnie niektórymi aspektami relacji, jaka istnieje między fenomenologią a filozofią Lévinasa⁶. Przechodząc do sedna sprawy, problem ten można ująć w postaci następujących pytań: czy jest to kontynuacja tradycji fenomenologii Edmunda Husserla i Martina Heideggera? Czy raczej należy mówić o jakiejś nowej postaci fenomenologii? Jeśli tak, to jaka to jest fenomenologia? Czy posiada ona własne instrumentarium pojęciowe, którym można by ją scharakteryzować, jeśli tak, to jakie są te pojęcia? Czy też być może jest tak, że filozofia Lévinasa nie jest już fenomenologią, dokonała ona zwrotu i porusza się po terenie, na którym fenomenologia nie ma zastosowania i wymagałaby radykalnej modyfikacji pierwotnych założeń? W konsekwencji stajemy wobec prawdziwego dylematu.

Artykuł składa się z kilku części. Najpierw przypomnę teksty Lévinasa będące jednymi z pierwszych w języku francuskim, które wprowadzały fenomenologię do Francji. Nie będzie to dokładna ich analiza, która wymagałaby rozbudowania szerokiego historycznego kontekstu i wejścia w szczegółowe rozważania, chodzi mi tylko o odwołanie do pewnego sposobu interpretacji fenomenologii przez Lévinasa⁷ – ta interpretacja zasługuje na uwagę, ponieważ uwidaczniają się w niej wątki, takie jak np. analiza zmysłowości i ciała, które umożliwiają usytuowanie fenomenologii Lévinasa bardziej w sąsiedztwie Jana

pojowaną fenomenologią, jest różnorodny. Do tego grona należą m.in. Tadeusz Gadacz, Jacek Migasiński, Karol Tarnowski, Małgorzata Kowalska, Dominik Rogóż.

⁶ Analizie fenomenologii w twórczości Lévinasa poświęcona jest książka Yasuhiko Murakami pt. *Lévinas phénoménologue* (Grenoble 2002). Książka jest rozbudowaną wersją doktoratu, którą autor napisał pod kierunkiem Marca Richira. Wpływy Richira są w niej widoczne.

⁷ Ciekawy pod tym względem jest artykuł: M. Waligóra, *Etyczny projekt Emmanuela Lévinasa – fenomenologia czy antyfenomenologia?*, „Fenomenologia” 2008 nr 6, s. 43–66. Autor w początkowej części artykułu omawia wczesne prace Lévinasa jako jego inspiracje filozoficzne, a przy okazji wskazuje na „nie do końca ugruntowane” rozumienie niektórych Husserlowskich pojęć. To ważny wątek, który wymagałby osobnego rozwinięcia i drobiazgowej analizy. W każdym razie tezę główną tego tekstu, która wiąże się z pytaniem: czy filozofia Lévinasa jest fenomenologią czy antyfenomenologią?, chciałbym nieco zmodyfikować i ująć w formie pytania: jaka to jest, jeśli jest, fenomenologia?

Patočki niż Husserla czy Heideggera. Następnie w nawiązaniu do polemicznego pamfletu Dominique'a Janicauda przedstawię wybrane uwagi krytyczne pod adresem Lévinasa i jego „teologicznego zwrotu”. Autor *Całości i nieskończoności* był w oczach Janicauda jednym z autorów zwrotu w fenomenologii, która odeszła tym samym od swoich źródeł. W odpowiedzi na tę radykalną krytykę, która nawiasem mówiąc bardzo dotknęła samego Lévinasa, spróbuję odwołując się do jednego z „nowych fenomenologów”⁸ francuskich, czyli Jeana-Luca Mariona poddać pod dyskusję leżący w centrum argumentacji Janicauda zarzut i scharakteryzować w nowy sposób, czyli jako paradoksalny lub przesycony fenomen „twarzy”, który stanowić będzie oś dyskusji. Pozostaje kwestią do dyskusji, czy po przeformułowaniu i nowym ujęciu fenomenu „twarzy” da się w nim fenomenologicznie wydobyć to, co Lévinas uważał, że jest z twarzą związane? A więc jej znaczenie przede wszystkim etyczne, a następnie takie, o którym mówi Marion? Ta ostatnia kwestia pozostanie otwarta.

1. W szkole fenomenologii

Swoje związki z fenomenologią Lévinasa podkreślał często. Uczył się jej u najlepszych mistrzów, u Husserla i Heideggera. Trzeba też zawsze pamiętać, że jedne z pierwszych książek dostępnych w języku francuskim, a dotyczących fenomenologii Husserla oraz filozofii Heideggera, były

⁸ Fenomenologia aktualnej generacji francuskich myślicieli została określona przez Hansa-Dietera Gondka i Lászla Tengelyiego oraz innych idących ich śladem mianem „nowej fenomenologii francuskiej”. Fenomenologia jest określana jako „nowa”, ponieważ podlega „istotnej i systematycznej transformacji” w stosunku do jej poprzedników, to znaczy jej twórcy Edmunda Husserla, Martina Heideggera, a także pierwszych fenomenologów francuskich Jeana-Paula Sartre'a i Maurice'a Merleau-Ponty'ego. Zob. H.-D. Gondk, L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin 2011, passim. Jednym z istotnych elementów tej nowej fenomenologii jest sposób, w jaki pojmuje się fenomen. Fenomen przyjmuje tutaj charakter wydarzenia. Ostatnio w języku polskim ukazała się ciekawa publikacja poświęcona problemom współczesnej fenomenologii, w której można odnaleźć fragmenty tekstów wielu nowych fenomenologów francuskich, zob. *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. nauk. J. Migasiński, M. Pokropski, Warszawa 2017.

napisane przez Lévinasa⁹. To nie kto inny, jak autor *Całości i nieskończoności* był także współtłumaczem *Medytacji kartezjańskich* Husserla, które przez długi czas stanowiły punkt odniesienia w pojmowaniu fenomenologii we Francji. Należy przy tym dodać, że sposób, w jaki Lévinas ujmuje fenomenologię Husserla w *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*¹⁰, opierał się w znacznej mierze na lekturze dzieł twórcy fenomenologii naznaczonej punktem widzenia, który obecny był w *Ideach*. Jest to więc, jeśli można tak powiedzieć, w znacznej mierze idealistyczny Husserl. Lévinas, pisząc tę książkę, z jednej strony dysponował ograniczoną liczbą dzieł Husserla *Badaniami logicznymi*, *Ideami*, *Filozofią jako ścisłą nauką* oraz *Wykładami z wewnętrznej świadomości czasu*. Z drugiej strony był wówczas świeżo po powrocie z Fryburga, gdzie mógł bezpośrednio zetknąć się z poglądami Husserla i Heideggera na temat fenomenologii. Co ważne, różnica między dwoma myślicielami została już zaznaczona, ale nie była jeszcze określana jako coś, co daje podstawę dla wyodrębnienia dwóch różnych fenomenologii. Na marginesie warto zauważyć, że Lévinas w swej młodzieńczej pracy formułuje uwagi krytyczne pod adresem Husserla, nawiązując właśnie do Heideggera, można to zobaczyć na przykład w uwagach kończących *La théorie de l'intuition*.

Drugim dziełem, które bezpośrednio odwołuje się do poglądów fenomenologicznych Husserla i Heideggera jest *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*¹¹. Pierwsze wydanie tego dzieła z 1949 roku zawierało dwa obszernie teksty prezentujące kolejno poglądy Husserla i Heideggera. Co ciekawe, drugie wydanie, rozszerzone, z połowy lat 60. zawiera między innymi teksty pisane pod koniec lat 50. XX wieku

⁹ Dokładnie rzecz ujmując, pierwszą książką o fenomenologii opublikowaną we Francji była książka Jeana Heringa *Phénoménologie de l'expérience religieuse*, Paris 1925, kolejno należy wymienić dwa artykuły Lwa Szestowa: *Memento mori*, „Revue Philosophique” 101 (1926) oraz *Qu'est-ce que la vérité?*, „Revue Philosophique” 103 (1927) oraz artykuł Arona Gurwitscha: *La Philosophie phénoménologique en Allemagne*, „Revue de métaphysique et de morale” 35 (1928) n. 4. Lévinas znał te teksty, pisząc *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*.

¹⁰ Zob. E. Lévinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1930.

¹¹ E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 2006; wyd. polskie: *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, Warszawa 2008.

poświęcone fenomenologii, przygotowujące *Całość i nieskończoność*, czy może lepiej będzie powiedzieć: powstające równoległe z nią. Jeden z elementów, który rzuca się w oczy przy lekturze tych tekstów dotyczących fenomenologii, to fakt, że dokonując redukcji, Lévinas z jednej strony kieruje się w stronę tego, co związane ze zmysłami, odczuwalnością, wrażliwością (*le sensible*), a z drugiej zawiesza jednocześnie obiektywizującą intencjonalność. A zatem opis ludzkiego doświadczenia nie opiera się na obiektywizującej intencjonalności, można nawet powiedzieć, że w tekstach poświęconych Husserlowi filozof dąży do poszerzenia granic metody fenomenologicznej tak, by wychodziła poza obiektywizującą intencjonalność.

W czterech tekstach z lat 1959–1965¹² dominuje krytyka przedstawienia, Lévinas podkreśla, że „fenomenologia jest destrukcją przedstawienia” (*destruction de la representation*), ale jednocześnie jest ona połączona z odkryciem wymiaru tego, co zmysłowe, odczuwalne, odbierane wrażeniowo. Innymi słowy, filozof umieszcza zmysłowość jako zerowy punkt „tu” i „teraz” własnego ciała jako podmiotu, w którym to punkcie zakorzenia się fenomenologicznie źródło doświadczenia czasu i przestrzeni. Podkreśla „trudno nie dostrzec w tym opisie wrażliwości, wrażliwości przeżywanej na poziomie ciała własnego, której wydarzeniem fundamentalnym jest fakt utrzymywania się – to znaczy utrzymywania siebie samego jako ciała, które opiera się na nogach. Ten fakt zbiega się z faktem orientowania się, to znaczy zajęcie postawy ze względu na [...] Mieści się tutaj nowa charakterystyka tego, co podmiotowe (*subjectif*) [...]. To, co podmiotowe inauguruje początek, rozpoczynanie oraz [...] zasadę”¹³. W tym punkcie zatem Lévinas jest fenomenologiem, którego stanowisko sytuuje się w opozycji zarówno do Husserla, jak i Heideggera. Od pierwszego różni go pojmowanie świadomości. Nie jest ona obiektywizująca, jej treść nie ma charakteru reprezentacji. Filozof skupia się na opisie doświadczenia ciała własnego, w którym nie ma dystansu wobec siebie

¹² Dotyczy to części zatytułowanej *Nowe eseje*. Zob. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, dz. cyt., s. 155–225.

¹³ E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, tłumaczenie własne, s. 167.

jednocześnie cielesnego i danego w pierwotny sposób jako usytuowanego tu i teraz, jest to także podmiot wolny, mogący zupełnie jak u Kanta zapoczątkowywać zmiany w świecie. Cielasne doświadczenie podmiotowości, jego zmysłowy, wrażliwościowy charakter różni podmiot Lévinasa od *Dasein* Heideggera¹⁴. Ten wątek fenomenologiczny wpisuje się w linię argumentacji Lévinasa, która dotyczy tego, co można określić jako genezę podmiotowości ontologicznej. Sięga ona lat 40. XX wieku i wczesnych pism Lévinasa. Geneza podmiotu ontologicznego wraz z takim pojęciami, jak: hipostaza, „ja jako substancja i poznanie” została przedstawiona w *Istniejący i istnienie*¹⁵. Przedłużeniem tych analiz jest część *Całości i nieskończoności* opisująca sposób istnienia toż-samego.

Jednakże Lévinas nie tylko odkrywa zmysłowość i ciało własne. Kieruje się on także w stronę innego, analizy twarzy, etyki i metafizyki. Takie poszerzenie fenomenologicznego dyskursu, które uwzględnia nietematyzowane przez Husserla kwestie, stanie się właśnie przedmiotem kontrowersji. Należy pamiętać, że na początku lat 60. XX wieku wraz z publikacjami takich dzieł, jak: *Widzialne i niewidzialne* (1964), *Oko i umysł* (1964) późnego Maurice'a Merleau-Ponty'ego, *Symbolika zła* (1960), *O interpretacji. Esej o Freudzie* (1965) Paula Ricoeura, *Istota manifestacji* (1963) Michela Henry'ego oraz oczywiście *Całość i nieskończoność* (1961) Lévinasa, pole analiz fenomenologicznych oraz sposób ich prowadzenia zmienia się. Przywołani autorzy tzw. trzeciej postaci fenomenologii darzą szczególnym zainteresowaniem pewne fenomeny, w których *Sinngebung*, nadanie sensu (czy precyzyjniej, w których źródłem nadania sensu) nie jest świadomość intencjonalna. Oznacza to, że można wskazać fenomeny, na które świadomość intencjonalna jest ślepa, których nie dostrzega i dlatego nie może im nadać jakiegokolwiek

¹⁴ Na marginesie warto dodać, że te analizy mają wiele wspólnych punktów z koncepcją czeskiego filozofa Jana Patočki, który wypracowywał swoje niezależne i oryginalne stanowisko również w polemice z Husserlem i Heideggerem.

¹⁵ E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Paris 1947, wyd. polskie: *Istniejący i istnienie*, przeł. J. Margański, Kraków 2006. Tytuł polski nieco zmienia znaczenie francuskie, w którym przedstawiony jest proces przechodzenia od anonimowego istnienia do istniejącego oraz zawiązywanie się relacji między istnieniem a istniejącym, którą tytuł polski już oddaje.

sensu, nie może tego sensu ukonstytuować. Wymienieni autorzy wskazują zatem nie na świadomość jako źródło sensu, lecz na „sens spontaniczny”, „nieświadome”, „symbol”, „afektywność” czy – jak w przypadku Lévinasa – „twarz”. Jak słusznie zauważa jeden z komentatorów, pisząc o transformacjach fenomenologii, żeby badać te zagadnienia, trzecia postać fenomenologii francuskiej „przechodzi między Husserlem a Heideggerem, przybliżając się do fenomenów przeciwstawnych lub występujących *à rebours* wobec świadomości intencjonalnej, udzielając głosu fenomenom z obszaru «inaczej niż bycie». Nowa fenomenologia zamierza eksplorować terytoria, być może wskazane przez Husserla i Heideggera, ale przez nich pozostawione i zignorowane”¹⁶.

Jeśli przyjmiemy, jak uczynił to Ricoeur w *A l'école de la phénoménologie*, że „fenomenologia w szerokim sensie to suma dzieła Husserla i herezji od niego się wywodzących”¹⁷, to z tej perspektywy twórczość Lévinasa z powodzeniem daje się tutaj umieścić. Odwołuje się on bowiem do Husserla, a szerzej do pary Husserl–Heidegger i dokonując rozwinięcia niektórych wątków, czy precyzyjniej – polemizując z nimi, tworzy własną postać fenomenologii. W tej nowej postaci fenomenologii następuje zmiana rozumienia i roli takich kluczowych pojęć, jak intencjonalność, a wraz z nim zmienia się też rola świadomości. Istotne jest to, że nadanie sensu nie dokonuje się w świadomości i nie jest jej dziełem, raczej jest to wydarzenie związane ze spotkaniem drugiego człowieka, jest czymś, co dokonuje się w trakcie tego spotkania. Ujmując sprawę ogólnie, można zatem utrzymywać, że Lévinas poszerzył pole analiz fenomenologicznych, dodając do nich takie kwestie, jak na przykład twarz i jej analizę, otworzył pole badania metafizyki w nowy sposób,

¹⁶ Ch. Sommer, *Transformations de la phénoménologie*, w: *Nouvelles phénoménologies en France*, sous la direction de Ch. Sommer, Paris 2014, s. 10.

¹⁷ P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986, s. 9. Teza Ricoeura jest wprawdzie efektywna i może posłużyć w umieszczaniu poglądów wielu autorów jako punkt odniesienia, może być jednak myląca. Przy bliższej analizie okazuje się bowiem, że dzieło samego Husserla nie zawiera jakiegos gotowego zestawu odniesień, który byłby twardym rdzeniem tez fenomenologicznych, więc, biorąc pod uwagę teksty Husserla, można również bez trudu dojść do wniosku, że w jego twórczości obecne są wciąż pojawiające się herezje wobec wcześniejszych tekstów.

czyli w relacji ja – drugi człowiek, czy też ustanowił filozofię pierwszą, którą jest etyka.

2. Fenomenologia tego, co się nie ukazuje?

Nie wszyscy jednak uznają filozofię Lévinasa za fenomenologię. Więcej, zasadnie można postawić pytanie: czy analizy przeprowadzone przez autora *Inaczej niż być* nie opierają się na wcześniej przyjętych założeniach, które nie zostały wyartykułowane? Zgodnie z takim sposobem rozumowania w filozofii Lévinasa analizy fenomenologiczne nie byłyby podstawą dla wniosków, lecz pełniły funkcję wykazywania wcześniej przyjętych tez. Te zaś miałyby pochodzić z porządku pozafilozoficznego, a dokładniej rzecz ujmując z teologii.

Krytyki stanowiska Lévinasa dokonał Janicaud w swoim pamflecie filozoficznym *Le tournant théologique de la phénoménologie française*¹⁸. Tytuł książki Janicauda jest ironiczno-krytyczny. Przedmiotem rozważań autora jest kwestia „zwrotu teologicznego”, który dokonał się w fenomenologii francuskiej, co jednocześnie oznacza, że nastąpiło odejście od podstawowych założeń fenomenologii Husserla. Zwrot ten jest szczególnie widoczny, kiedy uwzględni się takich filozofów, jak: Lévinas, Henry oraz Marion. Jak argumentuje Janicaud? Przede wszystkim wydawało mu się czymś dziwnym, że można nazywać siebie fenomenologiem w sytuacji, kiedy „przekracza się właśnie granice fenomenalności”¹⁹ i co w wypadku Lévinasa łączy się z odnowieniem wielkiej tradycji metafizycznej (Dobra u Platona, nieskończoności u Kartezjusza). Przy tym nie chodzi tutaj o jakiś zakaz uprawiania w ogóle metafizyki rozumianej jako filozofia pierwsza. Jak wiadomo, sam Husserl w swoim projekcie filozofii pierwszej posługiwał się analizami fenomenologicznymi, projekt ten zresztą nosi wyraźne cechy idealizmu transcendentального.

¹⁸ D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, w: D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris 2009. Książka ta zawiera oprócz *Le tournant théologique* z 1990 roku, także ważny wstęp oraz tekst *La phénoménologie éclatée* z 1998 roku.

¹⁹ D. Janicaud, *Introduction*, w: *La phénoménologie dans tous ses états*, dz. cyt., s. 19.

Trzeba zatem jasno stwierdzić, że Janicaud rozumie słowo „metafizyka” w pewnym określonym znaczeniu: jako wyjście poza sferę fenomenalności, a ta z kolei odnosi się do bycia w świecie, by posłużyć się terminem Heideggera używanym wśród francuskich fenomenologów, przez Jeana-Paula Sartre’a i Maurice’a Merleau-Ponty’ego. Warto przy okazji zaznaczyć, że obaj myśliciele posługiwali się także terminem „transcendencja” oznaczającym po prostu ludzką wolność.

A jak to jest u Lévinasa? Tutaj pojawia się wyraźny kontrast. W rozdziale pierwszym *Całości i nieskończoności*²⁰ zatytułowanym właśnie *Metafizyka i transcendencja* odnajdujemy cały szereg sformułowań zmieniających sposób rozumienia tych dwóch terminów, czytamy więc, że „metafizyka zwraca się ku „gdzie indziej”, ku „innemu”, odnośnie do pragnienia: „pragnienie metafizyczne zmierza do czegoś *całkiem innego, do absolutnego innego*”, „pragnienie tego, co niewidzialne”, „Pragnienie metafizyczne [...] jest pragnieniem krainy, w której wcale się nie urodziliśmy”, „metafizyka poprzedza ontologię”, „umrzeć za Niewidzialne – oto metafizyka”. Te i podobne cytaty, zdaniem Janicauda, ujawniają wyraźną u Lévinasa inspirację metafizyczną. Problemem nie jest jednak ta metafizyczna inspiracja, lecz to, w jaki sposób umieścić w tym dążeniu to, co fenomenologiczne²¹. Inaczej mówiąc, jest to problem: jak określić relację między metafizyką a fenomenologią, metafizyką, trzeba tu dodać, która przyjmuje wyraźnie religijną postać.

Raz jeszcze powtórzmy, że Lévinas nigdy nie odcinał się od swoich fenomenologicznych korzeni. W przedmowie do wydania niemieckiego *Całości i nieskończoności* z 1987 roku już w pierwszym zdaniu podkreśla, że „Ta książka czuje się i chce wywodzić się z inspiracji fenomenologicznej, która wypływa z długiego czytania tekstów Husserla i nieprzerwanej uwagi dla *Sein und Zeit*”²². Następnie wymienia on szereg innych źródeł, z których to dzieło wyrasta. Wiadomo, że jest ono związane

²⁰ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.

²¹ D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, dz. cyt., s. 22.

²² *Préface à l'édition allemande* najpierw opublikowana w „Nouveau Commerce” 10 (1988), została następnie dodana do kolejnych francuskich wydań zob. E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris 1992, s. I–IV.

z krytyką ontologizmu i totalności. Rolę kluczową odgrywa etyka usytuowana w relacji do innego, do twarzy drugiego człowieka. W tym zasadniczym punkcie schodzą się ze sobą etyka i świętość. Lévinas, mając na uwadze doświadczenie twarzy innego w jego nagości i biedzie, pisze, że „przykazanie w nagości i biedzie innego, które nakazuje odpowiedzialność za innego: ponad ontologią. Teologia, która nie wywodzi się z żadnej spekulacji nad tym, co poza światami, z żadnej wiedzy transcendującej wiedzę. Fenomenologia twarzy: sięgająca (*remontée*) koniecznie Boga, która pozwoli uznać lub odrzucić głos, który w religiach pozytywnych, mówi do dzieci lub dzieciństwa każdego pośród nas, już czytelników Księgi i interpretatorów Pisma”²³. Co ciekawe, Janicaud nie cytuje tego fragmentu w swoim polemicznym tekście, a przecież mógłby stanowić dobrą postawę do omawiania relacji, o którą mu chodzi. Z zacytowanego fragmentu wynika bowiem, że Lévinas uznaje relację etyka–teologia za możliwą do wykazania przy pomocy analiz fenomenologicznych. Ta teologia nie wywodzi się z żadnej spekulacji, lecz – jak można sądzić – jej centralnym punktem jest fenomenologia twarzy. Jeśli można tak powiedzieć, twarz to wspólne miejsce, czy może lepiej – centralny punkt. Pozostaje kwestią otwartą, czy jest to wyłącznie fenomenologia, szczególnie przy sformułowaniu „sięgająca koniecznie Boga”? Jak to sięgnięcie należy rozumieć? Czy jako ślad i co to znaczy, czy też inaczej? Czym jest ów głos? Czy formuła „nie zabijesz” jest dostępna w samej twarzy czy wymaga czegoś dodatkowego? Te i podobne pytania stanowią ważny punkt odniesienia w dyskusji.

Ponadto, i to warto podkreślić, dalszy ciąg przedmowy, szczególnie jego końcowa część, nawiązuje bezpośrednio do fenomenologii. Notabene to nawiązanie jest także w przedmowie do wcześniejszych wydań²⁴. Lévinas zapewnia, że badania prowadzone w *Całości i nieskoń-*

²³ *Préface à l'édition allemande*, w: E. Lévinas, *Totalité et infini*, dz. cyt., s. III.

²⁴ Zob. *Wstęp*, w: E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, dz. cyt.: „Liczy się idea przekraczania obiektywizującej myśli przez zapomniane doświadczenie, z którego myśl ta żyje. Rozbicie formalnej struktury myślenia – noematu noezy – na wydarzenia, które ta formalna struktura zakrywa, ale które są jej podstawą i które nadają jej konkretne znaczenie... (s. 14). „My idziemy dalej i, narażając się na zarzut, iż mylimy teorię z praktyką, traktujemy jedną i drugą jako sposób

czoności nie mają na celu kwestionować fenomenologii ujmującej swój przedmiot w sposób naukowy w korelacji noetyczno-noematycznej intencjonalnej świadomości. Taka intencjonalna, transcendentalna świadomość od czasów Franza Brentano pozostaje jego zdaniem „fundamentem, wszelkiej świadomości”, tak afektywnej, aksjologicznej, jak i wolitywnej. Ale pokazuje on jednocześnie to, co w *Całości i nieskończoności* stanowi wyłom dla tak pojmowanej świadomości. Chodzi o ideę nieskończoności, odkrytej i przedstawionej w trzeciej *Medytacji o pierwszej filozofii* Kartezjusza. Pragnienie i idea nieskończoności połączona także z metafizyką Dobra, o którym pisze Platon w VI księdze *Państwa*, mają stanowić punkty wyjścia poza relację noeza–noemat intencjonalnej świadomości. Świadomość nie panuje tutaj nad konstytucją sensu, a doświadczenie twarzy innego pokazuje, jak geneza sensu związana jest raczej z wydarzeniem spotkania drugiego człowieka, niż konstytuuje się poprzez akty intencjonalnej świadomości.

Można więc wysunąć hipotezę, że postępowanie Lévinasa da się interpretować dwojako: albo po pierwsze jako pokazanie granic fenomenologii w postaci, w jakiej nadał jej przede wszystkim Husserl. Zgodnie z tą interpretacją doświadczenie twarzy innego, jej geneza sensu nie dokonuje się poprzez aktywność świadomości intencjonalnej. Jest raczej tak, że sens tworzy się jako wydarzenie i ujawnia się jako przeciwstawny intencjonalnej świadomości. Ale po drugie to, co robi Lévinas, można także interpretować jako innego rodzaju fenomenologię w działaniu. Lévinas wprawdzie nie opracował jej podstaw teoretycznych, ale pokazał, jak może ona wyglądać na konkretnych przykładach. W tym sensie byłaby to jakaś posthusserlowska i postheideggerowska odmiana fenomenologii.

Janicaud utrzymuje i jest to dla niego pewne, że *Całość i nieskończoność* Lévinasa oznacza zwrot lub zmianę teologiczną w fenomenologii. Zatem nie byłaby to zmiana fenomenologii jednej na inną, lecz zmiana w samej fenomenologii, jej zwrot teologiczny. Dzieło Lévinasa

jest pierwszym znaczącym dziełem filozofii francuskiej, w którym ten zwrot da się najlepiej zauważyć. Janicaud twierdzi, że Lévinas *de facto* odrzuca fenomenologię jako metodę i to, co wraz z nią idzie w parze, a więc eidetykę, wgląd w istotę rzeczy²⁵. Na dodatek zarzuca mu niespójność projektu oraz brak „uzasadnienia dokonanego przez Levinasa utożsamienia fenomenologii, intencjonalności oraz przedstawienia”²⁶. Ta ostatnia kwestia ma być najbardziej oczywista. Nie można bowiem zredukować fenomenologii do eidetyki. Deskryptywny punkt widzenia nie wyczerpuje projektu fenomenologicznego, który w zasadniczej mierze jest transcendentálny. „Odkrycie transcendentálny *a priori* – twierdzi Janicaud – jest zasadnicze, w tej mierze, że nie ogranicza się tylko do wyodrębnienia eidosu [istoty], lecz że ujawnia korelację ze światem w intencjonalnej transcendencji”²⁷. Nie można więc tego zredukować do kombinacji przedstawień. Następnie Janicaud kwestionuje zrównanie fenomenologii rozumianej jako metoda z ontologią w myśleniu Lévinasa. Zawieszenie postawy naturalnej w fenomenologii zawiera bowiem w sobie także zawieszenie „realizmu ontologicznego”, słowem ontologia także zostaje wzięta w nawias. Jeśli Lévinas twierdzi, że wszelka filozofia jest „obiektywizmem poznania”, to czy jest to także prawdą – pyta Janicaud – w przypadku Dobra Platona, jedni Plotyna i nieskończoności u Kartezjusza? Ale najpoważniejsza jest kwestia dotycząca intencjonalności. Jak przedstawia ją Lévinas? Tym, co się pojawia jako „zewnętrzność, jest akt czy nadwyżka idei nieskończoności”²⁸. Sam Lévinas powie, że jej nieskończoność jest jak objawienie. Jednakże to objawienie jest w podmiotowości, jak w takim razie można utrzymywać, że nie chodzi tu o intencjonalność? Janicaud zarzuca w konsekwencji Lévinasowi, że fabrykuje czysto przedstawieniową koncepcję intencjonalności, by lepiej umiejscowić pojawienie się idei nieskończoności. Jego zdaniem nie ma potrzeby zakładać, że idea nieskończoności

²⁵ Zob. D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, dz. cyt., s. 67.

²⁶ D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, dz. cyt., s. 67.

²⁷ D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, dz. cyt., s. 67.

²⁸ D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, dz. cyt., s. 68.

jest „nieadekwatnością par excellence”. „Intencjonalność – podkreśla Janicaud – w której odkrywa się Grę skończoności i nieskończoności nie jest ani adekwatna, ani nieadekwatna: ona jest samym otwarciem tych możliwości, które ujawnia fenomenologia”²⁹.

Nie będę przywoływał wszystkich zarzutów, które przedstawia Janicaud. Jest ich dużo, dotyczą tak kwestii technicznych metody fenomenologicznej, jak i jej zastosowania, jak w przypadku „fenomenologii Erosa”. Z nich wyłania się ogólny zarzut, że „fenomenologia stała się zakładniczką teologii, która nie chce podać swego imienia”³⁰. Jeszcze inaczej rzecz ujmując, „chodzi o to mianowicie, czy można manipulować doświadczeniem, czy przeciwnie – należy je cierpliwie opisywać, po to, by je poznać. Bez wątpienia Husserl wybrał pierwszą drogę z wolą całkowitej spójności. [...] Z Lévinasem rzecz wygląda inaczej: relacja do doświadczenia zostaje podporządkowana odnowieniu wymiaru metafizycznego (i teologicznego)”³¹. Janicaud stawia tezę, że ruch myśli Lévinasa wykracza poza fenomenologię w stronę metafizyki, na miarę radykalności – jak mówi – „wywłaszczenia” podmiotowości przez Innego. Ten „metafizyczny dyktat” jest dla niego oczywisty i przyjmuje dodatkowo postać moralną. Przywołując fragmenty z *Całości i nieskończoności*, w których Lévinas mówi, że „Bycie dla drugiego – to dobro [...] Transcendencja jako taka jest „świadomością moralną”. Świadomość moralna dopełnia metafizykę, jeśli metafizyka polega na transcendowaniu [...]. Pierwotny fenomen znaczenia zbiega się z zewnętrżnością [...]. I tylko twarz jest zewnętrżna w jej moralności”, Janicaud stawia pytanie o to, czy posiadają one znaczenie fenomenologiczne, które nie byłoby całkowicie naznaczone metafizycznymi wyborami? „Jeśli złączenie etyki z metafizyką – pisze – jest wątpliwe, to co powiedzieć fenomenologicznie o zewnętrżności tak czystej, że promieniuje jak „nagość zasady”? I w jaki sposób ukazywanie się przyjąć, odkryć i opisać, jeśli nic nie jest pewne w odcyfrowywaniu

²⁹ D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, dz. cyt., s. 69.

³⁰ D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, dz. cyt., s. 74.

³¹ D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, dz. cyt., s. 75/76.

w twarzy, z wyjątkiem pierwszego, pierwotnego fenomenu, którego znaczenie jest jednocześnie zagwarantowane i potwierdzone przed wszelką donacją sensu?”³²

Możemy więc powiedzieć, że w filozofii Lévinasa dostrzec można ruch przekraczania intencjonalności, który prowadzi poza horyzont wszelkich horyzontów intencjonalnych, a więc poza świat. Nie mamy tu już do czynienia nie tylko z fenomenologią intencjonalną, lecz także z fenomenologią świata, czy raczej tego wszystkiego, co może i ukazuje się w jego horyzoncie. W konsekwencji, jak to w sposób krytyczny ujął Janicaud, posługując się formułą „fenomenologia *des Unscheinbaren*”, pochodzącą od późnego Heideggera z seminarium *Zähringen* 1973, mamy do czynienia z fenomenologią tego, co się nie ukazuje, z fenomenologią tego, co niewidoczne³³..

3. Twarz innego – fenomen paradoksalny

Poglądy Lévinasa stały się przedmiotem dyskusji w kręgu tzw. nowej fenomenologii. Do tego grona należą między innymi Jean-Luc Marion i Marc Richir. Pierwszy z nich Marion podjął próbę pokazania dostępu do tego, co niewidoczne, i uzasadnienia tego w sposób fenomenologiczny³⁴. Krótko mówiąc, usiłował on uczynić widocznym to, co niewidoczne, sprawić, by to, co niejawne, stało się zjawiskiem, fenomenem, a zatem by doprowadzić je do zjawienia się, jawności pokazując, jeśli można tak powiedzieć, pozytywny związek między (niem.)

³² D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, dz. cyt., s. 79/80.

³³ Warto jednak zauważyć, że sformułowanie Heideggera można też rozumieć jako zapowiedź jakiegoś nowego rodzaju fenomenologii, która uwolniona od metafizyki wskazuje na wy-dar-zanie się jako centralny jej punkt odniesienia stąd formuła *Ereignis ist das Unscheinbarste des Unscheinbaren*.

³⁴ Fenomeny przesycone lub paradoksalne zajmują ważne miejsce w fenomenologii donacji Mariona. Istnieje grupa tekstów, w których Marion skupia się na fenomenologii i wypracowuje nową jej postać. Do tych dzieł należą przede wszystkim trylogia: *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris 1989, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997; wyd. polskie *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, przeł. W. Starzyński, Warszawa 2007 oraz *De surcroît*, Paris 2001. W drugim i trzecim z wymienionych tekstów pojawia się dokładna charakterystyka fenomenów przesyconych.

Unscheinbare a *Erscheinung*, (fr.) *l'inapparent* a *l'apparaître*. Centralnym punktem w tej analizie jest twarz. Marion zalicza twarz do tzw. fenomenów przesyconych lub paradoksów. Spotykając się z takimi fenomenami, nie możemy uchwycić jednego ich sensu, charakteryzuje je wielość znaczeń, „nieskończoność sensów w równym stopniu prawomocnych”³⁵. Fenomeny przesycone można także nazwać paradoksami, ponieważ – jak pisze Marion – „nie są dane w jakimś przedstawieniu jednoznacznym, gotowym i opanowanym, zgodnie z pewną *doxa*”³⁶. Nie mamy wizji tych fenomenów, ponieważ nie możemy ich ukonstytuować w oparciu o jednoznaczne znaczenie, nie możemy utworzyć z nich przedmiotów. Lepiej byłoby powiedzieć, że to nie tyle my je ujmujemy, ile raczej te fenomeny wytwarzają w nas pewien skutek. Ma to swoje konsekwencje, jedną z nich jest bez wątpienia zmiana statusu poznającego podmiotu, ponieważ „nie jesteśmy już tutaj Ja transcendentalnym, lecz świadkiem ukonstytuowanym przez to, co nam się przydarza”³⁷. Rodzi się pytanie: czy zatem w przypadku fenomenów przesyconych – a więc fenomenowi historycznego, jakim jest wydarzenie, idola, żywego ciała (*la chair*) i przede wszystkim twarzy innego – nie otwiera się przed nami dostęp do tego, co niewidoczne?

Marion poświęca fenomenowi twarzy szczególną uwagę w *De surcroît*³⁸. Twarz, podobnie jak żywe ciało (*chair*), posiada szczególne właściwości. Jeśli żywe ciało odczuwa siebie, to znaczy czuje, że jest odczuwane i czuje, że czuje – to twarz nie tylko jest widziana, ale też widzi. Trzeba tu nie tylko przeciwstawić jej zewnętrzny aspekt, fasadę (*la façade*), która jest widzialna, lecz pozbawiona ekspresji, twarzy (widzialnej i ekspresyjnej), ale należy też przyznać twarzy (*face*) zdolność oglądania. Ta zdolność, która wystarczy, by określić twarz jako to, co mnie ogląda (*me regarde*), nie będąc oglądanym. „Spojrzenie innego człowieka – twierdzi Marion – pozostaje nie do zobaczenia (*irregardable*)”³⁹.

³⁵ J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 141.

³⁶ J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 141.

³⁷ J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 142.

³⁸ Zob. szczególnie s. 143–158.

³⁹ J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 144.

Co bowiem widzimy w twarzy innego? Z pewnością nie są to usta, choć są bardziej ekspresyjne od innych jej części, lecz właśnie oczy, a dokładniej „puste źrenice jego oczu”. W twarzy skupiamy się na jednym miejscu, w którym właśnie niczego nie można zobaczyć. „Zatem w twarzy drugiego człowieka – powie – kierujemy się dokładnie na punkt, w którym wszelki widzialny spektakl okazuje się niemożliwy, gdzie nie ma niczego do oglądania, gdzie naoczność nie daje niczego, co widzialne”⁴⁰.

Powstaje pytanie: czy wobec tego nie ma w ogóle sensu szukać w twarzy fenomenu? Traktować jej jako fenomenu? Przed tym przedwczesnym wnioskiem powstrzymują nas dwie rzeczy. Po pierwsze, fakt, że francuskie oglądać – *regarder* zbiega się z łacińskim *intueri* wywodzącym się od *tueri* – „pilnować”, „nadzorować”, „mieć na oku”. To pilnowanie, nadzorowanie tego, co widzialne, określa sposób widzenia przedmiotu, sposób, w którym dominuje konstytucja sensu noematycznego dokonywana przez intencjonalną świadomość, by przywołać relację noeza–noemat w intencjonalnej świadomości. Ale Marion uważa, że nie każdy fenomen można sprowadzić do przedmiotu i umieścić w tej relacji. Niektóre fenomeny mogą całkowicie wymykać się spojrzeniu (*intuitus*), a jednak ukazują się, zjawiają się (*apparaître*) właśnie jako nie do zobaczenia (*irregardables*). W jaki zatem sposób manifestuje się to, czego nasza intencjonalność nie może uchwycić, przynajmniej kiedy operuje w relacji noeza–noemat? Tutaj, po drugie, pojawia się odwołanie do Lévinasa i interpretacja w języku fenomenologii jego analizy twarzy. Wiemy, że Lévinas opisał sposób fenomenalizacji właściwy twarzy. Pierwszą kwestią, która przy tym staje się oczywista, jest fakt, że twarz nie fenomenalizuje się taki sposób, że można ją opisać jako przedmiot do oglądania. Trzeba ją scharakteryzować w zupełnie inny sposób. Jaki to sposób? Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na to, że twarz pokazuje się, mówiąc. Nie chodzi tu jednak o fizyczne użycie słów, o dźwięki, które słyszymy, gdy ktoś się wypowiada. Język francuski ma taki zwrot *ecoute voir*, wskazujący bezpośrednio, by słuchać to lub tego, na co lub kogo się patrzy, to, co lub kogo się widzi, który umożliwia przejście od widzenia

⁴⁰ J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 144.

do słyszenia. Raczej idzie o słuchanie ciszy. Tak więc twarz mówi w ciszy, czy dokładniej twarz mówi, milcząc, co nawiasem mówiąc, oznacza czysty paradoks. Twarz drugiego, wymykając się mojemu spojrzeniu, widzi mnie jako pierwsza, tym samym przyjmuje inicjatywę. „Przez spojrzenie i przez twarz drugi człowiek działa, dopełnia aktu swego przybycia jako fenomenowi nasyczonego”⁴¹. Jej spojrzenie stanowi wyłom w tym, co widzialne, zaś jej słowa manifestują „to, co można by – pisze Marion – nazwać fenomenem etycznym [...]: nakaz «nie zabijesz!»”⁴².

Fenomen przesycony twarzy pojawi się zatem nie jako widzialny, lecz *par excès*, czyli w postaci nadwyżki, nadmiaru. Nakaz „nie zabijaj” z kolei narzuca się wraz z naocznością, której żadne pojęcie nie może zobiektywizować. Jak, zapytajmy, rozumieć ten nadmiar? Przydatne jest tutaj porównanie z Kantem. Tak jak szacunek u Kanta narzuca się świadomości moralnej, tak twarz mi się narzuca „nawet i przede wszystkim – podkreśla Marion – jeśli odwracam się od niej lub kiedy ją zabijam, to wiem, że chodziło o żądanie i wymaganie; mogę nią pogardzać tylko dlatego, że je [to wymaganie] znam”⁴³. Więcej, twarz w tym, co nakazuje, zmusza mnie do usytuowania się wobec niej, nie jest do mojej dyspozycji. Nie mogę się nią posłużyć według własnych intencji, sam mam podlegać jej intencjonalności. Dokładniej całą kwestię ujmując, powinienem umieścić się „w miejscu dokładnym, precyzyjnym i wyjątkowym, w którym rości ona sobie prawo pojawienia się jako czysta twarz”⁴⁴. Tym sposobem, w miejscu intencjonalności, która wychodzi od Ja, pojawia się „anamorfoza par excellence” – punkt widzenia pochodzący skądinąd (*d’ailleurs*), narzucając mi się. Naoczność ta wyłania się jako fakt, znów w znaczeniu kantowskim, fenomenalności, bez żadnych założeń – twierdzi Marion. Ten nadmiar naoczności wychodzi poza wszelkie znaczenia i pojęcia: twarz mówi „nie zabijesz”, a to powoduje, że rozumiem, co mnie uderza w ciszy. Na dodatek, ten nakaz może wywołać różne interpretacje,

⁴¹ J.-L. Marion, *Étant donné...*, dz. cyt., s. 324.

⁴² J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 146.

⁴³ J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 147.

⁴⁴ J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 147.

wyzwalać zachowania i rodzić różne znaczenia, nawet przeciwne sobie, które wciąż się odnawiają. Na przykład mogą rzeczywiście nie zabijać. Ale ten nakaz może wywołać różne zachowania: od nienawistnej obojętności przez naturalny szacunek do przyjaźni między równymi, aż nawet do bezwarunkowego poświęcenia się w miłości. Podobnie można zabić, próbując nadać temu różne znaczenia: z bezinteresownego barbarzyństwa, pogardy, gniewu, ideologicznej pewności, na wojnie, którą rzekomo uznaje się za sprawiedliwą itd. Innymi słowy, twarz innego wraz z „nie zabijaj” wyłania różnorodność niekończących się możliwości znaczeń, mniej lub bardziej tymczasowych, a zatem jako fenomen nie pozwala się ukonstytuować, to raczej twarz narzuca nam swój fenomen.

Biorąc pod uwagę powyższą analizę, ktoś sceptycznie nastawiony mógłby jednak powiedzieć, że mamy tu do czynienia z zabiegiem językowym, przy pomocy którego staramy się z góry przygotowaną, założoną treść nałożyć na to, co samo w sobie tej treści nie ma. Co bowiem słyszemy z milczącej twarzy? Nic. Raczej staramy się na tę ciszę zareagować. A ta reakcja pochodzi od nas i może, na co wskazuje sam Marion, być bardzo różna. Jest wprawdzie odpowiedzią, ale jej sens zależy od nas, a nie od samej twarzy. W mniej radykalnej wersji wątpliwość można wyrazić w następujący sposób: ktoś mógłby utrzymywać, że relacja między czystym fenomenem, czyli tym, co się pokazuje, a znaczeniem, jakie ten fenomen posiada, czyli fenomenem i jego interpretacjami, lub ogólniej fenomenologią i hermeneutyką, nie jest tak oczywista, jak chciałby Marion. Zakłada się tu bowiem całe historyczno-kulturowo-językowe tło, z którego dopiero w samej konstytucji znaczenia twarzy można korzystać. Nie ma więc czystej fenomenologii, jest zawsze współkonstytucja fenomenu, współkonstytucja jego znaczenia, która dokonuje się już przez interpretację. Ta interpretacja musi się z kolei odwoływać do kulturowego tła, z którego czerpie środki konstytuujące sens⁴⁵. W przypadku

⁴⁵ W interesujący sposób proces konstytucji sensu drugiego człowieka, w tym oczywiście twarzy w jej znaczeniu etycznym i pozaetycznym, przeanalizował w swojej książce poświęconej Lévinasowi Murakami, dokładnie w drugiej jej części zatytułowanej *L'expérience d'autrui et l'institution de la subjectivité humaine concrète*. Zob. Y. Murakami, *Lévinas phénoménologue*, dz. cyt., s. 129–187. Korzystając z narzędzi, jakie wypracował Richir w swojej fenomenologii, Murakami pokazuje tło

Lévinasa tymi środkami są etyczne poglądy połączone z talmudyczno-religijnym tłem, do którego on się odwołuje. Z powyższego wynika zatem, że gdy mowa o twarzy drugiego, to stawką nie byłby sam nakaz, lecz jego kulturowo-językowe źródło, umożliwiające nie tylko artykulację sensu, lecz także samą genezę.

Jakkolwiekby się sprawy miały, jedna kwestia zdaje się być pewna: hermeneutyka etyczna twarzy stanowi niezbędną dopełnienie w torowaniu drogi wiodącej do pokazania jej specyficznej fenomenalności. Jednakże Marion kwestionuje, czy raczej można by powiedzieć – modyfikuje to niewątpliwe osiągnięcie myśli Lévinasa w jednym, choć istotnym punkcie. Łączy się to z pytaniem: czy transcendencja twarzy, ponad fenomenalnością przedmiotów lub bytem, dopełnia się przede wszystkim w etyce? Czy należy ją zatem ograniczyć tylko do tego obszaru? Odpowiadając na tak postawione pytania, Marion zdaje się sugerować, że „etyka mogłaby tutaj jedynie uruchamiać pewną fenomenologiczną dyspozycję (*un dispositif phénoménologique*), bardziej źródłową niż ona, a która w konsekwencji czyniłaby możliwym opis innych fenomenów lub inny opis tego samego fenomenu”⁴⁶. Zgodnie z tym rozumowaniem nakaz „nie zabijaj” działa przede wszystkim jako nakaz, zupełnie niezależnie od treści, zatem można by go zastępować innymi, równie mocnymi sformułowaniami, na przykład egzystencyjnym „Stań się, kim jesteś”, egzystencjalnym „Zdecyduj jako byt, któremu chodzi o własne bycie”, religijnym „Kochaj swego Boga z całego serca”, moralnym „Nie czynź drugiemu tego, czego nie chciałbyś, aby tobie czyniono”, czy wreszcie miłosnym „Kochaj mnie”. Ostatecznie twarz zostaje uznana przez Mariona za ikonę⁴⁷. Jest to zdaniem samego Mariona krok do przodu w stosunku do ujęcia Lévinasa. „W ikonie spojrzenie człowieka ginie

symboliczne, a dokładniej dwa jego porządki, w oparciu o które może ukonstytuować się etyczny fenomen twarzy.

⁴⁶ J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 149.

⁴⁷ Zob. J.-L. Marion, *Étant donné...*, dz. cyt., s. 324–325; *De surcroît*, dz. cyt., s. 150. Na temat ikony w przeciwieństwie do idola Marion pisał już wcześniej w swojej pracy *Bóg bez bycia*, tł. M. Frankowska, Kraków 1996.

w niewidzialnym spojrzeniu, które zwraca ku niemu widzialną twarz⁴⁸, tutaj twarz jako ikona oddziałuje na patrzącego, czegoś się od niego domaga, skierowuje do niego wezwanie, a jej znaczenie moralne jest jednym ze znaczeń, które etyczna hermeneutyka opracowuje.

4. Uwagi końcowe

Przedstawione powyżej analizy skłaniają do kilku uwag podsumowujących. Przede wszystkim wypada zauważyć, że fenomen twarzy stanowi ważny punkt odniesienia dla współczesnych analiz. Lévinas co prawda przedstawił twarz jako epifanię, przeciwstawiając ją tym samym fenomenowi rozumianemu po Husserlowsku, niemniej jednak, co starałem się pokazać w analizie, można spróbować ująć twarz jako fenomen, i to fenomen specjalnego rodzaju. Lévinas uutorował więc drogę dla nowego rodzaju fenomenologii, dało to między innymi początek debacie poświęconej „nowym fenomenologiom we Francji”. Ta ciekawa i ciągle tocząca się dyskusja zmierza do wyodrębnienia się kilku rodzajów fenomenologii⁴⁹, nie zaś jednej. W nowej fenomenologii zmienia się także sposób pojmowania samego fenomenu. Jednym z tego przykładów może być stanowisko Mariona. Fenomen twarzy przynależy do grupy fenomenów przesyconych lub paradoksalnych. Jego pełna fenomenalizacja wymaga od poznającego podmiotu zmiany postawy, nie jest to już ja transcendentalne konstytuujące sens, lecz raczej świadek doświadczenia tego, co mu się wydarza. W konsekwencji, w tym ujęciu można wyodrębnić dwie wyraźne składowe fenomeny twarzy: jedną ściśle fenomenologiczną oraz drugą hermeneutyczną. Pierwsza z nich tworzy rdzeń fenomenu przesyconego, druga nieodłączna pojawia się jako odpowiedź na jego doświadczenie. Fenomenologia twarzy jako fenomen paradoksalny, fenomen przesycony zawiera w sobie pewną stałą i nieredukowalną nadwyżkę sensu. Hermeneutyka tę właśnie nadwyżkę, w różnych, jeśli można tak

⁴⁸ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 43.

⁴⁹ Zob. M. Drwięga, *O nowej fenomenologii we Francji*, „Filozofia Religii” 4 (2017) nr 1, s. 155–167.

powiedzieć swoich odmianach, a więc egzystencjalnej, etycznej, miłosnej czy religijnej będzie ciągle i na nowo opracowywać.

Bibliografia

- Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Pokropski, Warszawa 2017.
- Gondek H.-D., Tengelyi L., *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin 2011.
- Janicaud D., *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris 2009.
- Lévinas E., *De l'existence à l'existant*, Paris 1947; wyd. polskie: *Istniejący i istnienie*, przeł. J. Margański, Kraków 2006.
- Lévinas E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 2006; wyd. polskie: *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, Warszawa 2008.
- Lévinas E., *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1930.
- Lévinas E., *Oeuvres complètes*, t. 1: *Carnets de captivité et autres inédits*, Paris 2009; t. 2: *Parole et silence et autres conférences inédites*, Paris 2009; t. 3: *Eros, littérature et philosophie, inédits*, Paris 2013.
- Lévinas E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris 1992; wyd. polskie: *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Marion J.-L., *De surcroît*, Paris 2001.
- Marion J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997; wyd. polskie: *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, przeł. W. Starzyński, Warszawa 2007.
- Marion J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris 1989.
- Murakami Y., *Lévinas phénoménologue*, éd. J. Millon, Grenoble 2002.
- Nouvelles phénoménologies en France*, sous la direction de Ch. Sommer, Paris 2014.
- Relire „Autrement qu'être ou au-delà de l'essence” d'Emmanuel Lévinas, éd. D. Cohen-Lévinas, A. Schnell, Paris 2016.
- Relire „Totalité et infini” d'Emmanuel Lévinas, éd. D. Cohen-Lévinas, A. Schnell, Paris 2015.
- Ricoeur P., *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986.
- Walińska M., *Etyczny projekt Emmanuela Lévinasa – fenomenologia czy antyfenomenologia?*, „Fenomenologia” 2008 nr 6, s. 43–66.

Abstrakt

Fenomenologia i twarz innego. Kontrowersje wokół Lévinasa

W artykule podejmuję dyskusję dotyczącą twarzy innego. Punktem odniesienia będą poglądy E. Lévinasa, który uważał się za fenomenologa. Powstaje pytanie: jakiego rodzaju jest to fenomenologia? Jak rozumieć fenomen? Pytania te wywołały żywą dyskusję. Z jednej strony spotkały się one z krytyką. D. Janicaud zarzuca Lévinasowi „teologiczny zwrot” i porzucenie fenomenologii na rzecz teologii. Z drugiej J. L. Marion stara się przeformułować analizy Lévinasa w duchu nowej fenomenologii. W mojej argumentacji przedstawię najpierw poglądy Lévinasa dotyczące fenomenologii, następnie uwagi krytyczne pod jego adresem, by w końcowej części artykułu ująć fenomen twarzy w języku nowej fenomenologii.

Słowa kluczowe

twarz innego, etyka, metafizyka, fenomen przesycony, nowa fenomenologia

Phenomenology and the face of the other. Controversies on E. Lévinas

In the paper the author would like to draw readers' attention to the discussion about the other's face. The point of reference is the philosophy of E. Lévinas. The French philosopher considered himself a phenomenologist, but if so, someone may ask: what kind of phenomenology is it? and how should be the phenomenon understood? These questions led to a vivid discussion. On the one hand, there is D. Janicaud who severely criticized Lévinas for having made "a theological turn" and thus for having abandoned phenomenology for theology. On the other hand, J.-L. Marion tried to reformulate the Lévinas central idea of the other's face in a language of the new phenomenology. In the paper the author first presents the position of Lévinas about phenomenology, then goes into critical arguments and discuss them, finally he tries to reformulate in the new way the phenomenon of the other's face, it means in terms of J.-L. Marion's new phenomenology.

Keywords

the other's face, ethics, metaphysics, saturated phenomenon, new phenomenology